

Fichera, Laura

Adorno tras el espejo

VIII Jornadas de Sociología de la UNLP

3 al 5 de diciembre de 2014

Cita sugerida:

Fichera, L. (2014). Adorno tras el espejo. VIII Jornadas de Sociología de la UNLP, 3 al 5 de diciembre de 2014, Ensenada, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4191/ev.4191.pdf

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar> <http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

Adorno tras el espejo

Autor: Laura Fichera (Facultad de Ciencias Sociales-UBA)

Mail: lauri2204@gmail.com

Introducción

La intención de este trabajo es abordar el pensamiento de Adorno, específicamente algunos de los elementos planteados en dialéctica negativa, en comparación, o mejor dicho, en contraste, con elementos de las reflexiones de Deleuze. Sabemos que ambas obras son extremadamente complejas, y al mismo tiempo son asistemáticas por lo tanto el juego de ambos conglomerados de ideas, no pueden considerarse como la comparación de teorías cerradas, sino de elementos que están en constante movimiento consigo mismo.

En este sentido la idea de este trabajo es tomar en consideración un elemento que creemos que está jugando en ambos trabajos, aunque no siempre de la misma manera, y consideramos un elemento central para apreciar la crítica inmanente al marxismo de la teoría de Adorno y luego como noción central en la constitución de un pensamiento crítico, sobre todo en la filosofía francesa, por fuera de esa corriente. Este elemento que juega a ambos lados del debate teórico, o si se quiere, traspasa las desigualdades tanto en las que desplegaron sus ideas como en las situaciones en que emergió su pensamiento, es para mí, la noción de diferencia.

Analizaremos un texto central de cada autor, *Diferencia y repetición* de G. Deleuze y *Dialéctica negativa* de T. Adorno. Ambos textos fueron escritos en la segunda parte de la década del 60, el de Deleuze en 1968 y el libro de Adorno data de 1966, con tan sólo dos años de diferencia.

Partimos entonces de atrás hacia delante, primero buscaremos reconstruir el concepto de diferencia en Deleuze, un poco esquemáticamente partiendo de la sección del libro dedicada a esa noción. En segundo lugar rastrearemos en la introducción de *Dialéctica Negativa*, como ese concepto juega en la teoría de Adorno, ligado estrechamente a la

crítica de la idea de la identidad y de sistema. El abordaje que proponemos entonces, no deja de ser un tipo de abordaje de la obra de Adorno, tratando de analizar su pensamiento desde la mirada de las teorías que lo sucedieron, al mismo tiempo que esto nos permite pensar hasta que punto estas son sus herederas, o interrogarnos cuales fueron las líneas que de este pensador se entrelazaron con los debates posteriores y actuales.

Del este lado del espejo: Diferencia en Deleuze.

Contra la idea tradicional de representación en la filosofía clásica, Deleuze plantea la necesidad de constituir o recuperar los lineamientos de una filosofía de la diferencia. Comienza analizando el problema de la representación dentro de lo cual se establecen cuatro caracteres: “El elemento de la representación como “razón” tiene cuatro aspectos principales: la identidad en la forma del concepto indeterminado, la analogía en la relación entre conceptos determinables últimos, la oposición en la relación de las determinaciones dentro del concepto, la semejanza en el objeto determinado del concepto mismo”.(Deleuze, 2002:56). La representación es la forma en que se mediatiza la diferencia para poder ser pensada. En el “momento feliz” de la filosofía griega, es decir, en el pensamiento de Aristóteles, la diferencia empieza a situarse en relación a la identidad. La definición, es decir, el logos de la esencia en Aristóteles se construye entre la especie más cercana y la diferencia específica, de este modo la diferencia se vuelve un elemento inocuo, mediatizado, la diferencia que especifica la identidad. Es en este momento de la filosofía griega que se constituye impidiendo el desarrollo de una filosofía de la diferencia: “Así la diáfora de la diáfora no es, en Aristóteles, más que un falso transporte: no se percibe nunca que en ella la diferencia cambie de naturaleza, jamás se descubre en ella un diferenciante en la diferencia que relacionaría, en su inmediatez respectiva, lo más universal y lo más singular.” (Deleuze, 2002:66)

De este modo Aristóteles confunde la determinación del concepto de diferencia con la inscripción de la diferencia en la identidad de un concepto determinado. La diferencia se vuelve un predicado en la comprensión del concepto, es como si de repente surgieran dos logos, uno el del concepto, y otro la diferencia que lo especifica.

La identidad es el límite, recorta el flujo de una serie continua. En la identidad, la diferencia sólo tiene como función pasar de las especies semejantes vecinas a la

identidad de un género que las subsume. Es así que el concepto de reflexión, la diferencia mediatizada se somete a la identidad del concepto, o se vuelve la oposición de los predicados, se supedita a la analogía del juicio, a la semejanza de la percepción.

Para Deleuze, en cambio, la diferencia encuentra un concepto real sólo cuando designa catástrofes, deja de ser reflexiva y se vuelve catastrófica.

Definición de la diferencia y el Ser

Para Deleuze el Ser es unívoco, existe desde Parménides una sola voz que constituye el clamor del Ser, “Lo importante es poder concebir diversos sentidos formalmente distintos pero referidos al ser en tanto único designado, ontológicamente uno” (Deleuze, 2002:72). Entonces el Ser se dice en un único sentido (a diferencia de lo planteado por Aristóteles), en todos los designantes que son numéricamente distintos. Se dice en un sentido de todas sus diferencias individuantes y de sus modalidades intrínsecas.

Pero este Ser, se dice de la diferencia misma. Existe una distribución de los factores individuantes. Y para Deleuze esa distribución no es jerárquica, como plantearía el buen sentido o el sentido común, sino que es una distribución anárquica del sentido.

Entonces el Ser es unívoco pero su forma de distribución es diferenciada. Deleuze distingue dos formas, la primera se plantea repartir lo distribuido, para esto es necesario la analogía. El sentido común y el buen sentido, cualidades del juicio, se presentan como principios del reparto, es la mejor forma de repartir, el territorio. Los elementos se reparten entre los individuos, esta forma corresponde a la cuestión agraria. La otra forma de distribución es nómada, no tiene propiedad, cercado ni medida. No se distribuye algo, no hay un reparto, sino que son individuos que se distribuyen en un espacio ilimitado. No hay correspondencia ni pertenencia de los objetos. Esta distribución se asemeja a un juego, no es distribuir el espacio en formas determinadas, de acuerdo a patrones, estructuras, sino que los individuos se distribuyen en el espacio sin límites precisos, cubriendo el mayor espacio posible. “Es una distribución de la enraciación y aun del “delirio” en la que las cosas se despliegan sobre toda la extensión de un Ser unívoco y no repartido” (Deleuze, 2002:73).

Esta jerarquía se establece desde el punto de vista de la potencia, la posibilidad de superar los límites, sobre esa superación se despliega la potencia, lo más pequeño

deviene lo más grande. Esta jerarquía ontológica es cercana al concepto de hybris. El “ser igual está inmediatamente presente en todas las cosas, sin intermediario ni mediación, aún cuando las cosas se mantengan desigualmente en este ser igual” (Deleuze, 2002: 74)

De este modo existen dos formas de distribución, por un lado, las identidades que transcurren en mediación y generalidad, no retienen lo particular más que lo que está conforme con lo general, es el procedimiento aristotélico de forma y contenido. Por otro lado el Ser unívoco se relaciona esencial e inmediatamente con lo individual, con los factores individuantes, estos no son los individuos constituidos en la experiencia, sino que el ser actúa en ellos como principio trascendente, anárquico y nómada, en el mismo momento que el principio de individuación, este puede disolver o constituir a los individuos de un momento a otro. Por eso toda individuación precede a la forma y la materia, a las especies y las partes, y a cualquier otro elemento.

Univocidad del Ser

Deleuze marca tres momentos principales en la elaboración de la filosofía de la unicidad del Ser. Primero, Duns Scoto, traza la univocidad como neutra. Al mismo tiempo la liga a factores intensivos o grados individuantes que varían el modo de ser unívoco sin modificar su esencia en cuanto Ser.

El segundo momento es el de Spinoza que hace del ser unívoco un objeto de afirmación pura, sustancia única, universal infinita. El Ser unívoco deja de ser neutro y se vuelve expresivo, “en una verdadera proposición expresiva afirmativa” (Deleuze, 2002:78/9). Al considerar los atributos comunes a la sustancia y a los modos, permite negar toda jerarquía y toda eminencia, esto es así porque la sustancia es designada por todos los atributos conforme a su esencia.

Por último, el momento de Nietzsche, donde el ser se dice del devenir, la identidad de lo diferente y lo uno de lo múltiple. Es en el Eterno Retorno, donde se separa el principio de la diferencia, donde la univocidad del Ser se alía a la filosofía de la diferencia.

Entonces el Eterno retorno permite separar a la diferencia de la identidad, ya no está más ligada a lo idéntico. En este proceso, la diferencia se repite en el eterno retorno, lo que regresa es el ser del devenir, no vuelve lo mismo: “Retornar es el devenir-idéntico

del devenir mismo. Retornar es pues la única identidad, pero la identidad como potencia segunda, la identidad de la diferencia, lo idéntico que se dice de lo diferente que gira en torno de lo diferente. Semejante identidad, producida por la diferencia, es determinada como repetición.” (Deleuze, 2002:79)

Es así que para Deleuze, el pensamiento ya no es una representación teórica de un elemento, sino que se opera en la repetición, la repetición se vuelve una selección de las diferencias según su capacidad de producir, de retornar. Por lo tanto sólo retorna lo que es extremo. “Todo lo que es extremo, al devenir lo mismo, se comunica con un Ser igual y común que determina el retorno.” (Deleuze, 2002:80)

El infinito

La prolongación del pensamiento de la identidad se sucede en las filosofías de Hegel y Leibniz, que hacen jugar lo infinito como representación, una discrepancia con el momento feliz griego. La representación de lo infinito, es una transformación de la representación orgánica a la representación orgica. “descubre en sí el tumulto, la inquietud y la pasión bajo la calma aparente o los límites de lo organizado” (Deleuze, 2002: 81). El concepto se vuelve el Todo, sigue a la determinación en su metamorfosis, la representa como pura diferencia, pero la ata a un fundamento. Ese fundamento se vuelve un momento total. “Ya no designa la limitación de una forma, sino la convergencia hacia un fundamento” (Deleuze, 2002:82).

La diferencia se produce y desvanece, la idea de límite se modifica, ya no hay una representación finita, sino la matriz que la determinación infinita no deja de desaparecer y nacer, se envuelve y se despliega en la representación orgica. De este modo produce la diferencia, seleccionándola y relacionándola con el fundamento. A diferencia de la representación finita que tenía la forma como principio y como elemento a lo finito, la representación infinita tiene al fundamento como principio y al infinito como su elemento. Pero ésta última, descubre en sí lo infinito dejando subsistir la determinación finita, la representa a punto de desaparecer, engendrándose en lo infinito.

Las dos alternativas de lo infinito son lo infinitamente grande en Hegel y lo infinitamente pequeño en Leibniz. De este modo la dualidad se reintroduce, no bajo la forma de una complementariedad de dos momentos finitos asignables (diferencia

específica/genérica) sino como alternativa entre dos procesos inasignables infinitos, una alternativa entre Hegel y Leibniz.

Por su lado Hegel resuelve la contradicción vinculando la diferencia a un fundamento. Se separa de la anterior forma de representación, reprochándole no haber alcanzado el máximo absoluto de la diferencia, la contradicción, el infinito de la contradicción. La diferencia se determina por la oposición de los contrarios, cada contrario expulsa a su otro, “tal contradicción, como movimiento de la exterioridad o de la objetivación real, que constituye la verdadera pulsación de lo infinito” (Deleuze, 2002: 85). En Hegel la diferencia es llevada hasta el extremo, hasta el fundamento, que es su propio aniquilamiento.

Leibniz, en cambio, introduce lo infinito de lamano de lo infinitamente pequeño. A diferencia de Hegel, parte de lo inesencial, del movimiento de lo desigual, de lo diferente. En lo infinitamente pequeño se mantiene la distinción de las esencias. Un procedimiento que mantiene en la distinción de las esencias, una inesencial, es distinto a la contradicción. Para Leibniz cada mónada expresa la totalidad del mundo, pero esto lo hace desde una relación diferencial. En los puntos y relaciones de la mónada, se encuentran efectuadas las esencias individuantes.

En la filosofía de Leibniz, el mundo, como lo expresado en común por las mónadas, preexiste a sus expresiones. El mundo real es el mejor de los mundos posibles, y esto está definido por su continuidad, esto es porque presenta una continuidad en un máximo de casos de relaciones y de puntos relevantes. En estas relaciones se constituyen puntos relevantes que se vuelven centros expresivos, en donde el mundo entero se rodea de un cierto punto de vista.

Si la representación finita subordina la diferencia a la identidad, en la analogía de los géneros y en la oposición lógica, en cambio, en la representación infinita, se comprende al Todo, el fondo como materia prima y la esencia como sujeto, se vinculan junto a la diferencia con un fundamento y una razón suficiente. La mediación se vuelve el fundamento.

La contradicción hegeliana no niega la identidad sino que la inscribe en lo existente, los dos No de la no-contradicción en Hegel, la identidad se basta para pensar lo existente

como tal. Dice Deleuze que esta representación infinita y su contradicción son monstruos lógicos al servicio de la identidad. “Por tal motivo, en la representación infinita, el delirio no es más que un falso delirio preformado, que no perturba en absoluto el reposo o la serenidad delo idéntico” (Deleuze, 2002:92)

La diferencia

Toda experiencia tiene su momento crucial cuando nos encontramos frente a un límite. Esta experiencia del límite supone un pulular de diferencias, un pluralismo de diferencias libres. Para Deleuze la profundidad original, intensiva, es la matriz del espacio entero y la primera afirmación de la diferencia. En la profundidad se agita la diferencia libre y luego aparece como limitación lineal y oposición plana. La profundidad debe establecerse desde el principio, como envolviendo a las otras dos dimensiones y a sí misma.

El espacio y el tiempo sólo manifiestan oposiciones en la superficie pero suponen en su profundidad diferencias más profundas, voluminosas, que no se reducen a lo negativo. Lo que Deleuze rechaza en la filosofía de la diferencia es la alternativa de la representación infinita: o lo indeterminado de Leibniz o una diferencia determinada como negación, envolviendo lo negativo, en Hegel.

La diferencia es afirmación. Y entonces se cuestiona como pensar esa diferencia sin negación, si de esa manera no se volvería el arquetipo de un alma bella. Deleuze plantea que la diferencia se asemeja al poeta que derriba todos los órdenes y representaciones y afirma la diferencia, una revolución permanente en el eterno retorno.

Entonces comienza a desarrollar el pensamiento de Nietzsche sobre el problema de la negación-afirmación para arribar al problema de una diferencia que se afirma. Existen para él dos concepciones de la negación-afirmación, por un lado la afirmación del asno que acepta todo como positivo, como afirmado, y por el otro la de Zaratustra que afirma la diferencia, la distancia. Para Deleuze lo negativo es sólo la sombra de la identidad, es un epifenómeno.

Este elemento positivo, es un desorden creativo, rompe con los valores tradicionales, se da en un momento de la historia, pero no por el devenir evolutivo, porque deba darse así. Contra la identidad de los contrarios Deleuze plantea la univocidad de lo diferente,

no es una forma infinita, sino el eterno retorno de la diferencia, en repeticiones que implican metamorfosis y transformaciones.

En el centro del eterno retorno, se ubica la diferencia, en el contorno está lo Mismo. La representación deja escapar el mundo afirmado de la diferencia, no tiene profundidad y su perspectiva es única. No hay movimiento, ya que el movimiento para Deleuze implica la pluralidad de centros. Una representación infinita confluye en un centro único.

Relación sujeto-objeto

No hay que confluír en un punto de vista, ni hacer confluír los distintos puntos de vista, lo que se necesita es que cada punto de vista sea la cosa misma. “Se hace necesario que la cosa no sea nada idéntico, sino que sea diseminada en una diferencia en la que se desvanece tanto la identidad del objeto visto como la del sujeto vidente” (Deleuze, 2002:101). De esta manera deconstruye la relación sujeto-objeto, la difumina en la diferencia. Cada Ser es una diferencia, es una diferencia entre diferencias, la univocidad del Ser se complementa con la proliferación de las diferencias sin centro.

En este proceso no hay representación, el conocimiento al igual que en la obra de arte, se convierte en “experiencia”. “El mundo intenso de las diferencias, donde las cualidades encuentran su razón, y lo sensible, su ser, es precisamente el objeto de un empirismo superior” (Deleuze, 2002:102) Es la vuelta hacia el objeto, es un empirismo que nos muestra una extraña “razón”, lo múltiple y el caos de la diferencia.

La diferencia está detrás de cada cosa, pero detrás de la diferencia no hay nada, por eso el eterno retorno no es un segundo momento, está ya presente en lo que va a volver. El eterno retorno remite a un mundo de diferencias, implicadas entre sí, sin identidad. El mundo no es infinito ni finito para Deleuze, es acabado e ilimitado, en este sentido, el eterno retorno es lo ilimitado de lo acabado. “El eterno retorno, el caos errancia se opone a la coherencia de la representación; excluye tanto la coherencia de un sujeto que se representa como la de un objeto representado” (Deleuze, 2002:102). El eterno retorno es el círculo de la diferencia y la repetición, un círculo tortuoso. Discute contra la idea del Yo que surge en la modernidad como reemplazo de la idea de Dios, frente a esto

para Deleuze el eterno retorno no implica ni un sujeto pensante, de un mundo pensado, ni un dios como garantía.

Deleuze sugiere que existe un instante en Kant, donde en la división del *moi* y del *je*, surge la intuición de un yo como otro, es un momento de ruptura del yo, un instante de entrada en la esquizofrenia, donde se abre el Ser a la diferencia sin mediaciones ni reconciliaciones del concepto. Finalmente este instante se reincorpora en el pensamiento kantiano

Derrocar al platonismo

Es entonces que para Deleuze la filosofía debería retomar a través del platonismo ciertos elementos que aún no habían sido modificados por la representación. La Idea en Platón aún no somete al mundo a las exigencias de la representación, sino que hay una presencia bruta del mundo. No relaciona la diferencia con la identidad. La dialéctica de la diferencia, en Platón tiene un método, que es la división pero que opera sin término medio, sin mediación. Esta división no intenta especificar un concepto sino establecer una selección. “El sentido y la finalidad del método de divisiones, la selección de los rivales, la prueba de los pretendientes” (Deleuze, 2002:107). Se trata de establecer la diferencia, establecer la relación entre la cosa y sus simulacros.

Por otro lado el análisis del no- ser en Platón, las respuestas que da en el Sofista llevarían a plantear el no-ser como lo problemático, como el problema en la constitución de la diferencia, es la pregunta, que luego se repite en la diferencia, es parte de ese movimiento. El no-ser del sofista, no es lo negativo o lo opuesto al ser, a la identidad. El (no) ser es el elemento diferencial en el que la afirmación, como afirmación múltiple, encuentra el principio de su génesis. Por eso Deleuze separa el no-ser de lo negativo, la contradicción, es decir, lo que se vuelve apariencia, epifenómeno ligado a la identidad.

Va distinguir cuatro figuras en la dialéctica de Platón: la selección de la diferencia, la instauración de un círculo mítico, el establecimiento de una fundación, el planteamiento de un complejo pregunta-problema. Lo que plantea frente a esto Deleuze, es que derrocar al platonismo es negar la primacía de un original sobre la copia, por eso no existe el origen, el original, en el eterno retorno. “Cuando la identidad de las cosas se disuelve, el ser se escapa, alcanza la univocidad y se pone a girar en torno de lo

diferente” (Deleuze, 2002:115). En este sentido el eterno retorno devora todo fundamento, no hay origen, sólo la “desfundamentación universal” (Deleuze, 2002:116). Es en este momento que el fondo se vuelve libre, y de la caverna de Platón es necesario buscar una caverna aún más profunda. Es ahí donde debe formarse la idea, en el concepto más puro de la diferencia de un platonismo derrocado.

Segunda parte: Adorno. Del otro lado del espejo

Hasta ahora marcamos los elementos centrales de la diferencia y de la ruptura con la idea de representación e identidad en Deleuze. Si consideramos estos elementos en relación a las nociones de Adorno, podemos decir, en primer lugar que Adorno también rompe con la idea de identidad y con la constitución de un sistema cerrado. El concepto de diferencia, aunque juega un rol importante en su filosofía, como iremos viendo, no se constituye como objeto principal de la misma, sino que atraviesa el desarrollo complejo de la dialéctica negativa.

En segundo lugar, como iremos marcando, Adorno no caracteriza dos tipos de filosofías contrapuestas, como dos líneas de continuidad entre concepciones filosóficas antagónicas. Si bien, muestra las contradicciones que existe al interior de la filosofía y las tendencias contrarias que se desarrollan, muestra como una filosofía de la diferencia y una de la representación se desenvuelven en un mismo movimiento, una como la forma de arribar a la diferencia que se le escapa, y la segunda como los elementos de una sociedad opresiva que se derivan en la forma del conocimiento, y en la constitución de toda filosofía.

Creemos también, que la concepción de la univocidad del Ser se vuelve pertinente para arribar al pensamiento de Adorno, no hay una figura dividida en su mirada sobre la filosofía y lo real, no existe una determinación de un elemento sobre el otro, ni la representación clásica de la filosofía, es el mismo ser que atraviesa todos los niveles y las expresiones.

Analizaremos ahora los elementos de la introducción de dialéctica negativa e iremos marcando los elementos de continuidad y de divergencia con las consideraciones de Deleuze.

En la introducción Adorno comienza planteando que el momento de realización de la filosofía ya ha pasado, que al haber fracasado la transformación del mundo, la praxis se vuelve insuficiente, es necesario que la filosofía retroceda y vuelva a ser pensada. Una filosofía que se olvide de tener como objeto a la totalidad. Por otro lado es necesario hacer rendir cuentas a la filosofía de lo que fue hasta el momento, centralmente cuestionar la dialéctica hegeliana, que buscó con conceptos filosóficos estar a la altura de lo *heterogéneo* y terminó negándolo. Este elemento de lo heterogéneo, es la diferencia que se le escapó a la filosofía clásica, pero también al marxismo.

Pero Adorno mantiene en su filosofía, la idea de contradicción, como la muestra de lo falso en la adecuación del concepto. Aunque se opone al concepto de identidad, lo sitúa en el movimiento propio del pensamiento. Es así que dice que la forma misma del pensamiento está determinada por la identidad, para él, el orden conceptual se interpone frente a lo que se trata de comprender, por lo tanto es necesario romper con la apariencia de la identidad total, todo lo que no se acomoda a esa identidad es contradicción. Por eso, al igual que en Deleuze, “La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la Identidad: la primacía del principio de contradicción dentro de la dialéctica mide lo *heterogéneo* por el principio de identidad” (Adorno, 2002:11)

Pero entonces ¿por qué mantener el concepto de contradicción? En este apartado discute contra Croce las objeciones que este autor le hace a la dialéctica, diciendo que reduce todo a la lógica de la contradicción, pero para Adorno esto es culpa de la cosa y no del método. Entonces mantiene la idea de contradicción ya que esta remite a lo siguiente: el pensamiento con su pretensión de totalidad vuelve a lo distinto, es decir, vuelve a lo que se presenta como diferencia, lo convierte en extraño, disonante, contradictorio. Creo que esta es una de las mayores diferencias con Deleuze, mantiene el concepto de contradicción para dar cuenta de esta relación entre la identidad y la diferencia, que es constitutiva del pensamiento. Para Adorno la forma del pensamiento es la forma de la identidad, lo que se presenta como diferente, en el proceso mismo del conocimiento, se vuelve contradicción.

Pero esta relación entre identidad y diferencia, no sólo es una ley del pensamiento, sino una ley de lo real. El empobrecimiento del mundo tecnocrático, también empobrece la experiencia, impide la experiencia con lo que es distinto, con la diferencia. En la

dialéctica, lo doloroso es esa pobreza del mundo que se hace concepto, ésta muestra la diferencia entre lo universal y lo particular, que es establecido por lo universal.

Es en este movimiento donde Adorno muestra que la dialéctica permite ver el desgarramiento que hay entre sujeto y objeto (al igual que planteaba Deleuze, la deconstrucción de estos polos), pero planteando que este elemento desgarrador, producto de una realidad coercitiva, se despliega hasta la conciencia y surca todo lo que el sujeto piensa.

Por otro lado tampoco elimina la síntesis en su visión de la dialéctica, sino que la considera como una utopía, un fin imposible de realizar en las condiciones actuales de opresión social, pero como un objetivo, sin embargo, que debe ser sostenido. La reconciliación, este accionar es: emancipar “lo que no es idéntico” (Adorno, 2002: 12), es rescatarlo de la coacción del espíritu. La reconciliación es la posibilidad de la pluralidad de lo distinto. Es completamente distinto a la dialéctica idealista del sujeto absoluto, donde todas las reconciliaciones fracasaron y a la dialéctica no idealista, donde esta reconciliación se volvió dogma. Si comparamos esta posición con lo planteado por Deleuze, cuando éste autor plantea la posibilidad de la multiplicidad de la diferencia, y del eterno retorno como el elemento que permite el descentramiento, Adorno no se opone a esa tentativa, pero la plantea posible en una sociedad no opresiva, o bajo circunstancias no opresivas, distintas a las actuales.

El interés de la Filosofía

Si no se pasó la hora de la filosofía, entonces para Adorno es necesario definir cuál es su interés. Así lo que Hegel declaró como indiferente, lo carente de concepto, particular y especial, la existencia corrompida “lo urgente para el concepto es aquello a lo que no llega, lo que la abstracción elimina, no es un caso de concepto” (Adorno, 2002:14). Es Bergson quien plantea esta cuestión. Eso que deshecho Hegel, es el elemento heterogéneo para el concepto, es la diferencia. Lo que critica Adorno a Bergson, es que para alcanzar dicho elemento, es necesario utilizar la racionalidad que Bergson rechaza, junto a Husserl permanecen en la inmanencia subjetiva.

Este elemento de lo diferente o lo heterogéneo al concepto, a la identidad, es lo que no se puede decir. Entonces para Adorno, la filosofía debe buscar que el concepto pueda superar al concepto y pueda hablar de lo que se le escapa, de lo diferente a sí mismo.

Pero eso que el concepto puede alcanzar por encima de su recinto, tiene como escenario su rechazo y su opresión, por eso la utopía del conocimiento es que a través de los conceptos se pueda llegar a lo no conceptual, sin acomodarlo al concepto. En esto también considera a la diferencia desde una visión no congruente a la de Deleuze, quién no se cuestiona en este punto como abordar a través de los conceptos esa diferencia. Deleuze como veíamos plantea dos formas de abordar el conocimiento, una que aniquila y diluye la diferencia, otra que logra hacerla discurrir, pero sin problematizar la manera en que lo puede hacer.

Filosofía y sociedad

En la dialéctica idealista, para Adorno, la verdad se constituye como totalidad, y es definida de antemano, le da una dirección a todo el proceso. La determinante objetiva del espíritu, es la sociedad, se compone de la suma de sujetos y de su negación; ya que los sujetos que constituyen esa sociedad están inermes, son oprimidos. La reproducción de esa sociedad, está reñido con los sujetos de esa sociedad.

En este sentido la dialéctica, es la ontología de una falsa situación, la dialéctica muestra una situación que necesita de la contradicción y por lo tanto es una falsa situación. En eso se diferencia de Deleuze al colocar el problema de la contradicción como elemento de una sociedad no-justa, de una identidad falsa, de una síntesis no resuelta.

¿Cómo entonces pensar la filosofía si el concepto está limitado para conocer lo que debería ser su interés? Si el concepto es el material de la filosofía, ésta se define de antemano como idealista, sin embargo, es imposible tratar de hacer una filosofía, por más empirista que se pretenda, sin ellos. El origen de los conceptos es lo no conceptual, ya que deben formarse con el objeto de dominar la naturaleza. En este marco, la mediación de los conceptos se presenta como aquello sin lo cual no se puede conocer.

Por otro lado el concepto también se encuentra enredado en una totalidad no conceptual, por eso en la lógica dialéctica se vuelve un componente como cualquier otro, también en su carácter está mediado por lo irracional. De este modo “Cambiar esta dirección de lo conceptual, volverlo hacia lo diferente en sí mismo: ahí está el gozne de la dialéctica negativa” (Adorno, 2002: 18)

Lo infinito

Adorno al igual que Deleuze, polemiza contra el concepto de la representación del infinito de la filosofía de Hegel y Leibniz. Dice Adorno que el concepto de infinito es el intento de “abismarse en lo que le es heterogéneo” (Adorno, 2002:18). Y de este modo el concepto de infinito intentaba tranquilizar a la filosofía de su duda sobre la limitación del instrumental conceptual. Por eso este es su límite, creerse en posesión del infinito es la muestra de su limitación.

La filosofía debe dejar de pensar que posee el infinito, y al igual que en Deleuze, se plantea que la filosofía sólo puede volverse infinita, o al decir de Deleuze “acabada e ilimitada”, si se niega a fijarse a un corpus de ideas cerrado, una pluralidad de objetos sin esquema. Es así que esta filosofía “a ellos se abandonaría verdaderamente, en vez de utilizarlos como espejo en que reproducir su propia imagen, confundiéndola con lo concreto” (Adorno, 2002:19). Lo mismo discute contra la mónada de Leibniz, que busca que lo particular represente la totalidad, que se le escapa.

El pensamiento no puede aventurarse a la totalidad, no puede asimilar hasta el final a sus objetos. La filosofía puede en principio equivocarse y sólo por eso poder alcanzar algo del objeto de la diferencia. En este sentido el juego toma parte en el conocimiento contra el método, al igual que plantea la filosofía de Deleuze, donde la distribución nómada de individuos en un espacio se lleva adelante a partir del juego. También podríamos hacer una analogía entre la forma en que se plantea el conocimiento en Adorno y la manera en que se plantea la distribución de elementos diferenciales en Deleuze, podríamos considerar el conocimiento como la forma de distribución de elementos en la filosofía.

Por el contrario, Hegel plantea que está vedada la casualidad extrínseca y el juego, Adorno plantea que el juego debe ser parte de la filosofía ya que esta no tienen ningún poder garantizado, ni garantía alguna de conocimiento.

Para Adorno, el concepto debe mantener algo de la mimesis a la que suplantó (es decir la filosofía griega que suplantó en su momento, a los sistemas narrativos de explicación de la realidad). Los polos en la filosofía son la percepción filosófica de lo real y el juego. El arte y la filosofía tienen elementos en común, mientras el arte se acomoda a priori a lo heterogéneo como su material, la filosofía tiene una relación temática con eso heterogéneo, con lo diferente. En este sentido comparten con Deleuze, a la visión de lo

que tienen en común el arte y la filosofía, la necesidad de pensar el arte como la expresión de la diferencia, la forma en que el artista vuelve a la diferencia positiva, y logra darle expresión. Finalmente para Adorno sólo “la filosofía puede y debe emprender el esfuerzo de superar el concepto por medio del concepto” (Adorno, 2002:21)

Filosofía y objeto de conocimiento

En relación al problema de la filosofía Adorno plantea un doble movimiento, por un lado no puede determinarse de antemano cuales serán sus temas, no puede ponerse como objetos los grandes temas filosóficos, y sin embargo sigue atada a sus preguntas originarias, a las de la filosofía antigua.

¿Como pensar la profundidad en la filosofía? Esta pregunta también está planteada en Deleuze, pero él plantea que la diferencia o la filosofía de la diferencia es la que resuelve esa profundidad, ese fondo que la representación no puede alcanzar. En cambio para Adorno sólo la libertad de pensamiento puede superar la resistencia que ofrece el pensamiento constituido, y es el impulso expresivo del sujeto, la “necesidad de dejar su elocuencia al dolor es la condición de toda verdad” (Adorno, 2002:23).

El sufrimiento para Adorno es la objetividad que pesa en el sujeto, lo que se experimenta como lo más subjetivo, esta mediado objetivamente. Es ese sufrimiento el que le permite alcanzar la profundidad del pensamiento, sobrepasar la resistencia de lo constituido, llega a percibir la diferencia. Es que la diferencia no es perceptible sino en ese movimiento expresivo del sujeto. Para Deleuze, también la filosofía necesita una sensibilidad distinta, una percepción especial de lo diferente.

En este desarrollo la exposición es inmanente al problema de la filosofía, la expresión que es mimética e irracional, es parte del rigor que debe tener toda filosofía. La mimesis es un elemento de la experiencia de la filosofía, y al igual que en Deleuze, esta mimesis enfrenta a la idea de representación.

Filosofía, sistema y diferencia

La filosofía para Adorno es lo abierto. Lo único que tiene de sistemático es “el sistematismo con que se le enfrenta lo heterogéneo” (Adorno, 2002:25). Es decir, la diferencia que se enfrenta al pensamiento con una fuerza sistemática.

Así para Adorno, la ratio burguesa para imponerse, fue eliminando las concreciones cualitativas, más se alejaba de lo objetivo, más se sometía al axioma de la identidad. Cada sistema, plantea Adorno, no tolera otra cosa que a sí mismo, el más pequeño resto desmiente a la identidad de todo el sistema. Ese pequeño resto es la diferencia. Es en este sentido que Adorno considera la identidad y el sistema, ligado al proceso de constitución de una sociedad opresiva como la burguesa.

Por otro lado la constitución de los sistemas tienen para Adorno una connotación profunda, arcaica, pero a diferencia de Deleuze, Adorno no ve la constitución de la representación, la analogía y la identidad relacionada al reparto agrario. Para Adorno el sistema se relaciona con la vida animal, los animales se ven obligados a saltar hacia la presa, el hombre racionaliza este mecanismo, por eso para avanzar sobre su enemigo necesita una razón. En este sentido, lo otro debe ser devorado por la unidad del pensamiento. “El sistema es el vientre hecho espíritu, y la furia el signo distintivo de todo idealismo” (Adorno, 2002:27) y eso que se devora el sistema, es la furia racionalizada contra lo diferente. Es Nietzsche quien marcó este elemento, y Adorno lo rescata.

La ratio burguesa intentó homogeneizar todo para volverlo mensurable, y esto dejó afuera cada vez una parte menor. Pero este proceso llegó a su fin, la racionalidad se volvió parcial, la desintegración del sistema se da por sus intentos de integración. La sociedad como sistema cerrado se vuelve agobiante para los sujetos, la angustia existencial es la expresión de este movimiento. Es necesario mantener la crítica al sistema por absolutizar el pensamiento frente a los contenidos.

Dialéctica hegeliana, movimiento e infinitud

Para Adorno la unidad del sistema es la expresión de un pensamiento represivo. Hegel plantea el movimiento llevado adelante con la contradicción total, y en ese proceso constituye el sistema. En Hegel entonces conviven en el sistema la tensión entre dinamismo y estatismo. Esta dicotomía se resuelve en contra del dinamismo, a través de

la construcción de un principio unitario, este principio es, recuperando a Aristóteles, pura esencia y puro cambio. Esta crítica también la plantea Deleuze en relación a Hegel, donde el movimiento, incluso el movimiento de lo infinito se hace a través de palabras y representaciones, es un falso movimiento.

Para Adorno, igual que lo que señala Deleuze, Kant también mantiene el reconocimiento formal de la diferencia, es el caos de lo real. En cambio en la infinitud planteada por Hegel, el sistema permanece cerrado e infinito, es la expresión del capitalismo, que para poder sobrevivir debe extenderse constantemente. Por lo tanto, en el sistema conviven su naturaleza estática y dinámica, y en ello su permanente conflicto. Es por eso que al igual que Deleuze, ve en el sistema de Hegel, no el análisis del movimiento sino de la paralización a la que un sistema cerrado la obliga. “Su autosuficiencia de la que Hegel estuvo orgulloso, lo paraliza. Dicho simplificado, los sistemas cerrados tienen que estar acabados” (Adorno, 2002: 31). Lo divergente con el pensamiento de Deleuze es que Adorno ve en ese movimiento, la expresión contradictoria del desarrollo del sistema burgués, en cambio Deleuze no lo ata al desarrollo de lo social, sino al movimiento de la filosofía.

Para Adorno el dinamismo implica negar la idea de límite “y como teoría de esta idea se asegura de que siempre queda algo fuera, en este sentido tiende a desmentir su producto, el sistema.” (Adorno, 2002:31). En este sentido podemos plantear una analogía con el problema del límite en Deleuze, cuando describe a la diferencia como la intensidad que sobrepasa el límite. Y en segundo lugar, el movimiento para Adorno igual que para Deleuze, es contrario a la constitución de un sistema cerrado, es la consecuencia de las diferencias descentradas en un campo abierto.

Dialéctica negativa

Adorno dice que el sistema de Hegel ya está construido de antemano, por eso su garantía lo vuelve falso. Para cambiar esta situación, la dialéctica debe hacer que la conciencia se abisme como inconscientemente en los fenómenos ante los cuales toma posesión. “El fenómeno dejaría de ser ejemplo del concepto” (Adorno, 2002:31). El pensamiento debería enajenarse en la cosa, de este modo el objeto comenzaría a hablar bajo la mirada del pensamiento, el pensamiento se forja sólo en lo que se le opone, en lo que es diferente.

En el mismo sentido, Deleuze plantea que lo cualitativo encuentra su razón y lo sensible su ser sólo en un mundo intenso de las diferencias. La necesidad de un empirismo superior que plantea Deleuze va en el sentido de esta experiencia con el objeto, la forma de abismarse en los fenómenos que plantea Adorno.

Adorno dirá “sólo una filosofía en forma de fragmentos realizaría de verdad las mónadas que el idealismo diseñó ilusoriamente” (Adorno, 2002:32). Podríamos señalar la confluencia de este pensamiento con las consideraciones de Deleuze que ve a las diferencias como series, donde proliferan sin centro, sin idea predeterminada.

Pero para poder imbuirse de lo particular es necesario romper con la idea de identidad que impide salir del objeto, para poder arribar a este particular, para ser rigurosos sin sistema, Adorno plantea la necesidad de construir modelos para pensar, por esto, la dialéctica negativa es un análisis de modelos. Deleuze también plantea contra las concepciones sistemáticas del conocimiento, la constitución de un análisis molecular.

Para Adorno sólo un pensamiento sin reglas es afín a la dialéctica, de este modo critica al sistema por lo que queda como diferencia fuera del mismo, también la fuerza que libera el pensamiento dialéctico es la que protesta contra el sistema. Entonces se constituye una filosofía, una dialéctica que no está pegada a la identidad, un pensamiento que da lugar al vértigo. El conocimiento tiene que “echarse a fondo perdido de los objetos. El vértigo que da (...) el shock de lo abierto es la negatividad, su revelación necesaria dentro de lo seguro y siempre igual” (Adorno, 2002:36). Si bien Deleuze no considera este movimiento como negativo, sin embargo, uno podría asemejar estos procesos, entre esa dialéctica que se abisma en lo otro y el pensamiento abierto y caótico de la diferencia.

Sujeto

Adorno reconstruye la relación entre sujeto y objeto, plantea que se necesita más sujeto y no menos. Si el positivismo sugiere la experiencia como accesible a todos, Adorno establece que no existe la posibilidad de que la experiencia filosófica sea universal, sea la repetición de un experimento universal.

Existe un elemento irracional en la experiencia filosófica, diferente a la racionalidad positivista donde todo es sustituible por todo. Para Adorno aunque ese argumento

parezca democrático, en realidad, no es más que la suposición de un sujeto construido y normalizado, no accesible a cualquier individuo. En este sentido se asemeja a la concepción de Deleuze, donde el sujeto que percibe o que puede ser sensible a la diferencia, no es un sujeto universal, sino que a su vez, es un elemento diferente, una diferencia. Lo mismo en Adorno, quien plantea que sólo el que no pudo ser moldeado por el sistema es el que puede resistirle, es esa diferencia que puede asir lo distinto. “La crítica del privilegio se convierte en privilegio: tan dialéctica es la marcha del mundo” (Adorno, 2002:43). Solo aquellos que siendo diferentes, que no pueden acomodarse a las normas vigentes, pueden expresar lo que la mayoría es incapaz de ver.

Diferenciación

Adorno dirá que si las reacciones del sujeto son meramente subjetivas, y son eliminadas del conocimiento, esto obligará al objeto a perder sus determinaciones cualitativas. “Diferenciado es quien sabe distinguir en la cosa y en su concepto, lo más pequeño e inaprensible para el concepto; a lo más mínimo sólo tiene acceso la diferenciación” (Adorno, 2002: 46).

Es aquí donde Adorno construye el proceso de diferenciación en el conocimiento, este me parece que es el momento donde se asemeja considerablemente a la visión de Deleuze sobre la elaboración de una filosofía de la diferencia. Para Adorno la diferenciación, es la experiencia del objeto convertida en subjetiva, en su reacción subjetiva, y aquí se mantiene el componente mimético del conocimiento, la relación entre el que conoce y lo que es conocido. No es la representación en Adorno, la que constituye el conocimiento, sino ese proceso de mimesis, similar al marcado por Deleuze como la experiencia artística, la que permite abismarse sobre el objeto. Desde ya que en el caso de Adorno, considera que esto es posible sólo a través de la utilización de los conceptos.

Adorno dirá que Hegel consideró a la conciencia individual como desgraciada, que no pudo ver como lo individual contiene a lo universal. Si se excluye al individuo, dice Adorno, no hay un sujeto superior, sino solo un repetidor inconsciente de lo que fue programado.

Por su lado Deleuze dirá que el ser de la diferencia actúa como principio transcendente, que puede disolver o constituir a los individuos, la individuación precede a la identidad. Adorno mantiene sin embargo la idea de individuo, pero le otorga un lugar privilegiado frente a lo universal, un individuo particular, puede percibir a veces la objetividad más claramente que un colectivo. “La fantasía exacta de un disidente puede ver más que mil ojos a los que les han calado las gafas rosadas de la unidad y que en consecuencia reducen y confunden todo lo que perciben con la verdad universal” (Adorno, 2002:47)

Conclusiones

Intentaremos arribar a algunas conclusiones breves y provisionales, como una primera aproximación a la tentativa de hacer confluir ambos pensamientos. Si comenzamos diciendo que queríamos mostrar la relación o las líneas de confluencia entre ambos autores, creo que analizando un poco esquemáticamente sus ideas, podemos decir que existen muchos elementos o se podría decir, una perspectiva, una sensibilidad común en la visión tanto del conocimiento, como de la constitución de una filosofía asistemática, cuanto de los elementos liberadores en una sociedad opresiva e igualadora.

En segundo lugar, podemos considerar que, como sucede en ambos autores, la crítica a la idea de sistema cerrado y la constitución de la identidad, van entrelazadas a la constitución de la diferencia como objeto de la filosofía.

En tercer lugar, estos elementos en común deben enredar también una crítica al problema de la representación en el conocimiento y la inclusión de la perspectiva de la mimesis como forma de pensar la relación entre sujeto y objeto, la forma de percepción de un sujeto diferente, de un objeto que se presenta como lo diferente.

En cuarto lugar, también podemos ver que la inclusión del problema de la diferencia, trae aparejado también la aproximación de los problemas de la filosofía al contenido y la experiencia del arte.

Por otro lado, como veíamos a lo largo del trabajo, existen desigualdades entre sus visiones, mientras Deleuze construye dos líneas de pensamiento en la historia de la filosofía, entre una filosofía de la identidad y una de la diferencia, Adorno mantiene ambos elementos como principios dicotómicos de lo social. La identidad como elemento opresivo, tanto en lo social como expresión del pensamiento.

Mientras Adorno mantiene los conceptos como necesarios para la filosofía, Deleuze cuestiona la representación pero no polemiza en relación a los conceptos, y cómo estos pueden arribar a expresar la diferencia. Por último, creemos que la concepción de la univocidad del Ser, es un elemento común a ambos autores, incluso nos parece esencial para pensar la ruptura con la idea de sistema y de identidad.

Bibliografía

Adorno, T (2002) *Dialéctica Negativa*. Madrid: Editorial Nacional

Deleuze, G.(2002) *Diferencia y Repetición*. Buenos aires: Amorrurtu.